Neununddreißigstes Capitel.

Naturalismus und Theismus.

In den letzten Worten seiner Schrift über die Freiheit hatte Schelling erklärt, daß dieser Abhandlung eine Reihe anderer folgen solle, um das Ganze des ideellen Theils der Philosophie darzustellen. Diese Versprechung blieb unerfüllt und der weitere literarische Ausbau des Systems (bei Lebzeiten des Philosophen) den Augen der Welt verborgen. Die Untersuchungen über die Freiheit sind unter den *systematischen* Werken das letzte von Schelling selbst veröffentlichte. Es schien, als ob er die Fühlung mit den Zeitgenossen verloren habe und kaum mehr wünsche. Nachdem man die frühere Abhandlung über Philosophie und Religion gänzlich ignorirt habe, werde seiner Freiheitslehre wohl dieselbe Achtung zu Theil werden*). Indessen sah er sich bald durch Einwürfe und Angriffe genöthigt, seine Lehre öffentlich zu vertheidigen und dadurch auch zu erläutern.

Soweit diese Lehre jetzt entwickelt ist, liegt ihr gegenwärtiger Schwerpunkt in einem Vernunftsystem, welches *Naturalismus* und *Theismus* vollkommen vereinigt. Wir haben früher in dem pantheistischen Grundzuge der Naturphilosophie den naturalistischen und religiösen Pantheismus unterschieden**): jetzt

*) Untersuchg. üb. d. m. Fr. S. 410 Anm. S. 416.

**) Vgl. oben Buch II. Cap. XXVII. S. 672—74.

soll der religiöse identisch sein mit dem Theismus und der naturalistische nicht etwa verneint oder abgebrochen, sondern diesem untergeordnet werden und nur als der überwundene Grund desselben gelten. Wie sich die Natur in Gott zur Offenbarung oder Persönlichkeit Gottes verhält, so in dem System der Gotteserkenntniß der Naturalismus (Pantheismus) zum Theismus. Und zwar soll diese Einsicht die klarste, durch die Scheidekunst der Dialektik hindurchgegangene und vermittelte Erkenntniß sein. „Jenes öfter, als wir denken, dagewesene, aber immer wieder entflohene, uns allen vorschwebende und noch von keinem ganz ergriffene System wird hier festgehalten und zur Erkenntniß auf ewig gebracht*)". Jede Entgegensetzung von Naturalismus und Theismus führt in die Irre, wie jede andere Art der Vereinigung. Es ist falsch, den Theismus einem erkenntnißlosen Glauben über aller Philosophie und im Gegensatz zu dieser hinzugeben; es ist eben so falsch zu meinen, alle Verstandes- oder Vernunfteinsicht könne nur naturalistisch und pantheistisch ausfallen nach dem Vorbilde Spinozas, die wirkliche Gotteserkenntniß bestehe allein in Gefühl und Glauben: in der ersten Fassung erscheint der Glaubensstandpunkt als „Nichtphilosophie", in der zweiten als „Gefühls- oder Glaubensphilosophie"; beide werden gegen Schelling ins Feld geführt, jener von Eschenmayer, dieser von Jacobi.

I.

Die Controverse mit Eschenmayer.

Wir kennen die Schrift, durch welche Eschenmayer Veranlassung gegeben zu Schellings Abhandlung über Philosophie und

*) Unters. üb. die menschliche Freiheit. S. 414.

Religion*); jetzt trat er mit einer Reihe von Einwürfen (in einem Privatschreiben vom 18. October 1810) der Freiheitslehre entgegen, Schelling antwortete im April 1812 und veröffentlichte mit Einwilligung des befreundeten Gegners beide Schriftstücke in der „Allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche" (1813)**). Die Erwiederung war im Ton einer durch das Gefühl der vollsten Ueberlegenheit, durch den schneidigen Charakter der Widerlegung geschärften, durch freundschaftliche Wendungen hier und da gemilderten Controverse gehalten. Der Gegner solle auf seine unmethodisch vorgebrachten Einwürfe eine systematische Antwort, auf seine eigenen Behauptungen die Urtheile Schellings empfangen, er sollte zu empfinden haben, daß seine „Nichtphilosophie" zum guten Theil auf seiner Unfähigkeit zur Philosophie, insbesondere auf seinem völligen Nichtverständniß der angegriffenen Lehre beruhe. Man könne die letztere nicht fassen, wenn man auf dem eigenen Standpunkt bequem sitzen bleibe, Eschenmayer müsse aufstehen und zu Schellings System kommen, da dieses nicht zu ihm kommen könne, so wenig als das straßburger Münster.

Wir lassen Eschenmayers eigene Behauptungen auf sich beruhen, sowie alle jene Einwürfe, die von der Unerkennbarkeit Gottes, der Irrationalität der Freiheit, Sittlichkeit, Schönheit u. s. f. reden, und daß nur Glaube und Religion, deren Licht von oben komme, im Stande seien, die Räthsel der Welt zu lösen. Das Hauptgewicht und die eigentliche Summe seiner Einwürfe liegt darin, daß Schelling die Persönlichkeit Gottes anthropo-

*) Vgl. oben Buch II. Cap. XXXVI. S. 869.

**) Vgl. oben Buch I. Cap. XII. S. 224—26. Schellings S. W. I. Bd. VIII. Eschenmayer an Schelling u. s. f. S. 145—160. Antwort S. 161—189.

morphisch fasse, daß er menschliche Begriffe, Gemüthsprocesse, Lebensäußerungen auf Gott übertrage, wie Sehnsucht, Offenbarungsdrang, dunkeln Willen, Naturnothwendigkeit, Selbsterkenntniß u. s. f. Dieser Gott sei „ein particulärer Gott"; „die Geschichte des innern geistigen Processes, welcher dem Ich auf seinem armseligen Erdsphäroid eigenthümlich zugehöre, sei hier für Gott zum Schöpfungsprocesse geworden", der ganze Versuch über die menschliche Freiheit sei „eine völlige Umwandlung der Ethik in Physik", und wenn gar von einem dunkeln Grund der Existenz Gottes geredet werde, so sei dies „doch so etwas Aehnliches von Teufel"*). So erhalte man statt der Freiheits- und Sittenlehre Naturphilosophie, statt der Theologie Anthropologie und Satanologie.

Diese Einwendungen sind nicht wichtig durch ihren eigenen Scharfsinn, denn sie liegen auf flacher Hand, wie die Mißverständnisse, die sie begleiten, sondern durch Schellings Entgegnung. Was den Vorwurf des Anthropomorphismus betrifft, so ist seine Antwort die vollste Bekräftigung. Die Persönlichkeit Gottes behaupten und nach dem Purismus der herkömmlichen Weltweisheit ihm alles absprechen, was nach menschlicher Analogie aussieht, sei der offenbarste Widerspruch und Selbstbetrug, in dem sich „die Philosophen von Metier" befinden. Dabei gehe es Gott nicht besser, wie jenen morgenländischen Monarchen, die unter dem Vorwande ihrer über alles Menschliche erhabenen Würde aller freien Bewegung und menschlichen Lebensäußerung beraubt werden. Wolle man mit der Persönlichkeit Gottes Ernst machen, so dürfe man nicht mit leeren Worten spielen und in demselben Athemzuge dasselbe von Gott bejahen und verneinen. Ohne An-

*) S. W. I. Bd. VIII. S. 146. 148. 150. 153.

thropomorphismus gebe es keine wirkliche Vorstellung des persönlichen Gottes. Hier sei keine andere Wahl möglich: „entweder überall keinen Anthropomorphismus und dann auch keine Vorstellung von einem persönlichen, mit Bewußtsein und Absicht handelnden Gott (welches ihn ja schon ganz menschlich macht), oder einen unbeschränkten Anthropomorphismus, eine durchgängige und (den einzigen Punkt des nothwendigen Seins ausgenommen) totale Vermenschlichung Gottes.“ Um die unbegreifliche Freiheit Gottes zu betonen, hatte Eschenmayer die Frage aufgeworfen: „wenn Gott Unvollkommenes erschaffen will, wer hat etwas dagegen einzuwenden?“ Schelling giebt ihm die Frage zurück. Gott ist, was er sein will. „Wenn er menschlich ist und sein wollte, wer darf etwas dagegen einwenden?“ Wenn er selbst herabsteigt von jener Höhe und sich mit der Creatur gemein macht, warum sollte ich ihn mit Gewalt auf jener Höhe erhalten wollen? Wie sollte durch die Vorstellung seiner Menschlichkeit ich ihn erniedrigen, wenn er doch sich selbst erniedrigt?“ Man verneine „die Evolution Gottes aus sich selbst“, weil das Vollkommene nicht aus dem Unvollvollkommenen, das Licht nicht aus der Finsterniß, der Verstand nicht aus dem Verstandlosen hervorgehen könne. Man begreift dieses Hervorgehen nicht. In Wahrheit geht der Verstand hervor aus dem Verstandlosen, als dem Ersterbenden, wie die Tugend aus dem überwundenen Laster, die Heiligkeit aus der gänzlich erstorbenen Sünde, der Himmel der Eintracht aus der Hölle der Zwietracht, Gottes Leben im Menschen aus dem Sterben des Teufels im Menschen, Gott selbst aus der Natur in Gott. Und Eschenmayer konnte sagen: „was Sie den dunkeln Grund der Existenz Gottes nennen, ist doch so etwas Aehnliches von Teufel!“ Wenn man diesen Proceß, die Einheit durch Ueberwindung der

Gegensätze, leugnet, so bleibt nichts übrig als der todte Gegensatz, der absolute Dualismus, die völlige Scheidung zwischen Gott und Mensch: hier wurzeln alle aufs Nichtwissen hinauslaufende Lehren, die verderblichste Aufklärung, wie die fromme Schwärmerei. Alle wahre Erkenntniß und Frömmigkeit widerstreben dem Dualismus und fordern die Einheit der Dinge in Gott, wie Malebranche. Der ächte Glaube ist nicht erkenntnißlos, sondern „die Zuversicht in der Ueberzeugung, die Einstimmigkeit des Herzens mit der gewissen Erkenntniß*)."

II.
Jacobi gegen Schelling.

Ein Jahr nach Eschenmayers brieflichen Einwürfen erschien Jacobi auf dem Kampfplatz mit seiner Schrift „von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung"**). Obwohl Schellings Name nicht genannt war, enthielt und bezweckte diese Schrift, die in ihrem Ausgangspunkte (einer Anzeige der Werke des wandsbecker Boten) sehr harmlos aussah, einen Angriff auf den philosophischen und moralischen Charakter seiner Lehre, in welcher der Naturalismus schön thue mit der Religion und die Maske des Platonismus und Theismus zur Schau trage. In einem solchen Licht Schellings Lehre öffentlich zu zeigen und gleichsam zu entlarven, war die unverkennbare Absicht Jacobis. Für eine Schrift dieser Art war es nicht günstig, daß sie mehr als drei Jahre zu ihrer Entstehung gebraucht hatte und schon literarisch veraltet war, als sie im October 1811 das Licht der Welt erblickte. Inzwischen

*) Ebendas. S. 166—68. S. 169. 174 flgd. S. 183—185.

**) Die äußere Geschichte des jacobi-schellingschen Streites ist in dem biographischen Theile dieses Werkes ausführlich dargestellt worden. Vgl. Buch I. Cap. XII. S. 213—224.

hatte Schelling seine Freiheitslehre veröffentlicht, welche die Frage nach dem Verhältniß zwischen Naturalismus und Theismus in einem völlig neuen Lichte erscheinen ließ, von dem Jacobi nichts wußte, als er gerade von diesem Punkte aus seinen Feldzug gegen Schelling unternahm. Er hatte das Identitätssystem auf einem früheren Standpunkt unsicher vor Augen und war gereizt durch eine Beurtheilung, die seine eigene Lehre vor Jahren in dem „kritischen Journal der Philosophie" erfahren hatte*). Jetzt ging er auf Schelling los, ohne die Sache, die Person und die Kräfte dieses Gegners genügend zu kennen. Bei einer solchen Lage der Dinge mußte der von ihm begonnene Kampf mit einer für ihn verlorenen Schlacht enden, in der Schelling das Feld behielt und die bis dahin noch mächtige Gefühlsphilosophie ihre schwerste Niederlage erlitt. Was die Sache betrifft, nämlich das Verhältniß des Naturalismus zum Theismus, so konnte der Gegensatz der Standpunkte nicht schärfer ausgeprägt werden, als in dem Streit dieser beiden Männer. Bei Jacobi „beruhte alles auf dem unbegreiflichen Dualismus des Natürlichen und Uebernatürlichen, des Erschaffenden und Erschaffenen, der Freiheit und Nothwendigkeit"**), bei Schelling alles auf der vollen Erkenntniß der absoluten, diese Gegensätze in sich fassenden Einheit.

Wir müssen uns an der Hand seiner Streitschrift den Standpunkt Jacobis vergegenwärtigen und sehen, wie er schnellen Schrittes über die Leichen der dogmatischen und kritischen Philosophen, der Realisten und Idealisten hinwegeilt, um sich dem

*) Die von Hegel verfaßte Kritik hieß: „Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie in der Vollständigkeit ihrer Formen als kantische, jacobische, fichtesche Philosophie." Kritisches Journal der Philos. Bd. II. Stück 1 (1802).

**) S. oben Buch I. Cap. XII. S. 216.

Identitätssystem entgegenzustellen. Es giebt nur einen Weg zur Wahrheit, zur Quelle alles Wirklichen, zu der einen Ursache, die alles hervorbringt und in dem unbedingten, selbständigen, darum bewußten und persönlichen Wesen besteht, in Gott als Geist. Geist kann nur aus Geist entspringen, darum ist unsere geistige Selbstgewißheit unmittelbar Gottesgewißheit, das natürliche Leben in uns unmittelbares Zeugniß von dem Uebernatürlichen außer uns. Der sich in uns offenbarende Gott, der Geist als Ursache des Geistes ist „die ursprüngliche, einfache, unmittelbar gewisse, durchaus positive Wahrheit." Diese Gewißheit nennt Jacobi den Grundtrieb der menschlichen Natur, das Wahrheitsgefühl, dessen Gegenstände „die göttlichen Dinge" sind. Sie sind „das Positive oder Realobjective", von dem es keine andere Erkenntniß giebt als die unmittelbare des Glaubens und Fühlens*).

Darum wird die Wahrheit auf der großen Heerstraße der dogmatischen, wie der kritischen Philosophie nothwendig verfehlt: dort muß das Unbedingte und damit der Gottesglaube folgerichtigerweise verneint werden, hier wird es in eine subjective Vorstellung verwandelt, und an die Stelle der Wirklichkeit tritt die Schattenwelt der Imagination. So erfüllt sich nach beiden Seiten die Weissagung Lichtenbergs: „unsere Welt wird noch so fein werden, daß es ebenso lächerlich sein wird, einen Gott zu glauben, als heutzutage Gespenster. Und dann wieder über eine Weile wird die Welt noch feiner werden. Und es wird fortgehen, mit Eile, die höchste Höhe der Verfeinerung hinan. Den Gipfel erreichend, wird noch einmal sich wenden das Urtheil der Weisen, wird zum letztenmal sich verwandeln die Erkenntniß. Dann —

*) Fr. H. Jacobi, von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung (Leipzig 1811) S. 32—40. S. 90 flgd.

und dies wird das Ende sein — dann werden wir nur noch Gespenster glauben. Wir selbst werden sein wie Gott. Wir werden wissen: Sein und Wesen überall ist und kann nur sein Gespenst*)."

Die göttliche Offenbarung in uns ist zugleich absolut unabhängig von uns, sie ist deshalb nicht bloß eine äußere. Das Wahrheitsgefühl bejaht beides. Gilt sie bloß als äußere, um den Charakter ihrer Unabhängigkeit so rein als möglich zu erhalten, so entsteht ein Realismus im Gegensatz zum Idealismus, der nur die innere gelten läßt und die Unabhängigkeit der göttlichen Offenbarung von uns verneint. Die Realisten sind die Anhänger des „Realobjectiven", die Idealisten seine Widersacher, die alle Wirklichkeit in Begriff und Vorstellung verflüchtigen; jene sind „die ganz Auswendigen, die nichts in sich zu haben behaupten, was nicht von außen in sie gekommen wäre", diese „die ganz Inwendigen ohne Auswendiges, das zu ihnen eingehen könnte." Den „Auswendigen" gilt in göttlichen Dingen als die letzte Entscheidung das äußere Wort, der Machtspruch der Autorität, der körperliche Beweis durch Wunder, dieser ist in ihren Augen nicht bloß der höchste, sondern der alleingültige, der den Glauben erzwingt. So gerathen sie leicht auf den Abweg eines „religiösen Materialismus" (vor dem der wandsbecker Bote wenigstens zu warnen ist), während ihre Gegner sich leicht in einen „religiösen Chimärismus" verlieren. Beide setzen an die Stelle des Lebendigen das Todte. Um bildlich zu reden: die Realisten geben statt des lebendigen Pferdes das ausgestopfte, die Idealisten das gemalte; reiten läßt sich auf keinem von beiden. „Das ausgestopfte Pferd ist körperlicher, man kann es besteigen und ordentlich

*) Ebendas. S. 3 flgd.

seinen Sitz darauf nehmen, aber das gemalte, wenn es ein Raphael entwarf und ausführte, kommt dem wahren Pferde doch näher, es ist in ihm ein Leben, das jenem fehlt." „Nur Kinder und Blödsinnige, wenn sie auf einem ausgestopften Pferde sitzen oder mit einem Stecken zwischen den Beinen herumlaufen, sagen, daß sie reiten *)."

Die Idealisten, „diese Philosophen nicht im höchsten, sondern im äußersten Verstande", kommen von Kant her. Die erste leibliche Tochter der kritischen Philosophie war die Wissenschaftslehre, die zweite ist die Natur- oder Identitätsphilosophie: jene setzte an die Stelle Gottes die moralische Ordnung, nicht die Ursache derselben, sondern die rein und schlechthin nothwendig seiende Weltordnung selbst; diese setzte Gott ebenfalls gleich der lebendigen und wirkenden Ordnung der Dinge, erklärte die letzte aber für bloße Natur und die Natur für das Alleine, außer und über dem nichts sei. So ist die Identitätslehre bloßer Naturalismus, „Idealmaterialismus", sie ist, wie sich Jacobi sonderbar genug ausdrückt, als ob umkehren und verklären dasselbe wäre, „umgekehrter oder verklärter Spinozismus **)."

Indessen ist die Abkunft dieser letzten Lehre aus Kant nicht eben so ächt und unzweideutig als die der Wissenschaftslehre; sie hat die logische Folgerichtigkeit auf ihrer Seite, denn der Verstand bejaht bei Kant nur die Natur, dagegen widerstreitet sie dem tiefern Geist der kantischen Lehre, der es mit der Realität der Ideen und des Uebersinnlichen, mit der unmittelbaren Vernunfterkenntniß des Realen Ernst war. Diesem platonisch gesinnten Geiste Kants ist die Naturphilosophie fremd, sie verhält

*) Ebendas. S. 67. S. 102—110.

**) Ebendas. S. 116—124.

sich zu Kant, wie Plato zu Spinoza. So urtheilt Jacobi, einverstanden mit Bouterwek in „Kants Denkmal" und mit Fries in seiner „Neuen Kritik der Vernunft"*). Vergegenwärtigt man sich Schellings wirkliche, schon seit Jahren zur Ideenlehre entwickelte Naturphilosophie, so paßt dieses Urtheil, wie die Faust aufs Auge.

Nach Jacobi sind Platonismus und Theismus identisch, Theismus und Naturalismus absolut entgegengesetzt. Entweder das eine oder das andere! Nun ist nach idealistischer Anschauungsweise die Natur als das alleinige Erkenntnißobject des Verstandes zugleich Verstandesproduct, also eine subjective Vorstellung, die für objective Wirklichkeit gilt, d. h. ein Traum des Verstandes, ein Nichts! Die Wahl zwischen Naturalismus und Theismus ist die Wahl zwischen Nihilismus und Theismus!" „Entweder überall ein offenbares Nichts, oder über allem ein wahrhafter, allein alles wahrmachender Gott**)." Das Princip des Naturalismus ist und kann kein anderes sein, als der Grund, das Wesen, aus dem alles hervorgeht, das mithin alles in sich begreift, die Allheit, in der nur das Gesetz der blinden Nothwendigkeit herrscht, wonach aus dem Unvollkommenen das Vollkommene, aus dem Geistlosen der Geist, aus der Unordnung die Ordnung allmälig hervorgehen soll, also das Urwesen zusammenfällt mit dem Chaos; hier giebt es nur blinde Naturproducte, daher keine andere Religion als Fetischismus d. h. in Wahrheit keine Religion, sondern wahre Gottesleugnung. Das Princip des Theismus dagegen ist die Ursache, das wahrhaft unbedingte, in sich seiende, selbständige, persönliche Wesen, der Geist, der sich geistig offenbart in seinem Ebenbilde, in der Reinheit des

*) Ebendas. S. 124—127. **) Ebendas. S. 141.

menschlichen Geistes. Hier allein giebt es lebendiges Gottesbewußtsein, wahre Religion, die Gott im Geiste verehrt und den Vater nicht hat ohne den Sohn. Der Urheber und eigentliche Erfinder des ächten Naturalismus ist Spinoza, der des ächten Theismus Plato. Spinoza gab den Gedanken der Alleinheit und führte ihn durch, er schied das geistige und körperliche Attribut, ohne sie zu trennen, er faßte alles zusammen in der einen Substanz, die beides zugleich ist: denkendes und ausgedehntes Wesen. Alle folgenden Systeme sind im Grunde modificirter Spinozismus. Malebranche kam und verneinte die Substantialität des ausgedehnten Wesens, ihm folgten Leibniz und Berkeley; Kant erschien und verneinte die Substantialität des denkenden Wesens, es gab nur noch ein „cogito" ohne ein „sum"; die denkenden und ausgedehnten Wesen sind beide nur Erscheinungen der einen alles erzeugenden Natur: diese letzte Folgerung zog die moderne Naturphilosophie*).

Die Grundfrage heißt: was ist das Erste und Absolute? Ist das Princip der Dinge das Unvollkommene oder das Vollkommene, Chaos oder Schöpfung, Allheit oder Persönlichkeit, Grund oder Ursache? Der Naturalismus entscheidet sich für die erste Fassung und hat darum in seiner unverfälschten Form nichts gemein mit dem Theismus. Ein solcher baarer, aufrichtiger, unsträflicher Naturalismus ist die Lehre Spinozas, die dadurch der Philosophie einen großen Dienst geleistet und dem Charakter ihres Urhebers das Zeugniß der reinsten Wahrheitsliebe geredet hat; anders verhält es sich mit dem Naturalismus der Gegenwart, der mit dem Theismus liebäugelt, ihm Ausdrücke abborgt und den trügerischen Schein einer religiösen Denkweise annimmt.

*) Ebendas. S. 186 flgd. Beil. A. S. 193—197.

„Der Naturalismus muß nie reden wollen auch von Gott und göttlichen Dingen, nicht von Freiheit, von sittlich Gutem und Bösem, von eigentlicher Moralität, denn nach seiner innersten Ueberzeugung sind diese Dinge nicht, und von ihnen redend, sagt er, was er in Wahrheit nicht meint. Wer aber solches thut, der redet Lüge." Wenn z. B. erklärt wird, die Natur sei „das Alleine", dieses Alleine sei „die absolute Productivität" u. s. f., so kommt man aus einer Unbestimmtheit und Verlegenheit in die andere; heißt es dann weiter, die absolute Productivität sei „die heilige, ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeuge und werkthätig hervorbringe", sie sei „der allein wahre Gott, der Lebendige", so enthält die Rede Doppelsinniges und Täuschendes*). Wir hören Schelling reden! Es werden Stellen angeführt, die sich wörtlich in seiner „Rede über das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur" finden; kein Zweifel daher, daß der Vorwurf der Täuschung und Lüge auf ihn bezogen sein will.

Der Naturalismus kennt keinen Gott und keine Offenbarung Gottes; er täuscht, wenn er so redet. „Nur das höchste Wesen im Menschen zeugt von einem Allerhöchsten außer ihm, der Geist in ihm allein von einem Gott. Darum sinkt oder erhebt sein Glaube sich, wie sein Geist sinkt oder sich erhebt. Nothwendig, wie wir im innersten Bewußtsein uns selbst finden und fühlen, so bedingen wir unseren Ursprung, so stellen wir ihn uns selbst und anderen dar, erkennen uns als ausgegangen aus dem Geist, oder wähnen uns ein Lebendiges des Unlebendigen, ein Licht, angezündet von der Finsterniß, ein Unding, ausgekrochen aus der dummen Nacht der Nothwendigkeit, des Ungefährs, wäh-

*) Ebendas. S. 154—157. S. 169.

nen, unseren Witz wahnsinnig anstrengend, das Leben sei vom Tode hergekommen, dieser habe auf jenes nur allmälig sich besonnen, so die Unvernunft auf Vernunft, der Unsinn auf Absicht, das Unwesen auf eine Welt*)."

III.

Schellings Streitschrift.

1. Die Lage des Streits.

Wenn man Jacobis Briefe über die Lehre Spinozas liest, so erhält man ein Bild dieser Lehre; man erhält keines aus dieser gegen Schelling gerichteten Schrift, denn die unbestimmten und schwankenden Züge, die Jacobi hinwirft, geben kein Bild. Der Uebelstand war, daß er selbst keines hatte. Er wußte nichts von Schellings Freiheitslehre, nichts von seiner Ideenlehre, nichts von der Unterscheidung der Identitäts- und Naturphilosophie, die er einander vollkommen gleichsetzte, er nahm die Naturphilosophie als bloßen Naturalismus, dem, mit Spinozas Lehre verglichen, nur zwei Charakterzüge fehlen sollten: die Originalität und die Ehrlichkeit, die Kraft der eigenen Erfindung und die Liebe zur Wahrheit! Nie hat Jacobi über einen Philosophen absprechender und unkundiger geurtheilt. Selbst seinen eigenen grundsätzlichen Dualismus hat er niemals so schroff und schreiend, zugleich so steif und ungelenk auftreten lassen als hier. Und das einem Manne gegenüber, der die Ueberwindung des philosophischen Dualismus zu seiner Lebensaufgabe gemacht hatte, der dazu die Waffen des Tiefsinns und der Dialektik besaß und jetzt auf einem Punkte stand, wo er dem Dualismus mehr als je gerecht geworden und ihn darum gründlicher als je bewältigt hatte! Man

*) Ebendas. S. 98.

muß gestehen, daß der Kampf, den Jacobi herausgefordert, durch seine Schuld einer der ungleichsten war, die je literarisch geführt wurden. Schelling durchschaute mit einem Blick alle diese Schwächen des Gegners und empfand es wie eine Gunst des Schicksals, daß ihm in der Person eines so bedeutenden und literarisch angesehenen Mannes eine solche Beute zufiel. Die Polemik schärft die Deutlichkeit. Er war entschlossen, den ihm gebotenen Anlaß zu einer solchen Erläuterung seiner Lehre in vollstem Maße zu brauchen, ohne jede Schonung des Gegners. Hatte dieser mehr als drei Jahre zu seinem Angriffe gebraucht, so war Schelling in weniger als zwei Monaten mit seiner Gegenschrift fertig: „Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen u. s. f. des Herrn Fr. H. Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus" (1812)*).

2. Die persönliche Polemik.

So weit die Streitschrift sich mit der Person Jacobis und der persönlichen Art seines Angriffs beschäftigt, haben wir nicht das Interesse einer eingehenden Betrachtung; es genügt, kurz zu beobachten, in welcher Weise Schelling seinen Gegner aufs Korn nimmt. Er ist mit der Geistes- und Gemüthsart desselben sehr vertraut, er kennt seine empfindlichsten und verwundbarsten Stellen, er schont keine. Das unrichtige und falsche Bild, das Jacobi von seiner Lehre gegeben, nennt er eine Verfälschung, den Vorwurf der Täuschung und Lüge eine Verleumdung nicht bloß seiner Lehre, sondern auch seiner Person, wobei der Gegner keine

*) S. W. I. Bd. VIII. S. 19—136. (Die Vorrede ist vom 13. Dezember 1811.)

andere Absicht gehabt haben könne, als ihn zu verschreien und zu verklatschen, wo möglich moralisch zu morden. Einer solchen Handlung, der Atrocität eines solchen nicht wissenschaftlichen Angriffs gebühre der Name einer „literarischen Schandthat", nur aus dem einzigen Grunde zögere er diese Bezeichnung auszusprechen, „weil es zweifelhaft scheinen muß, ob einem seiner selbst so wenig mächtigen Manne überhaupt eine That zuzuschreiben sei." Schwerer konnte der feinfühlende und wirklich wahrheitsliebende Jacobi die Schwächen nicht büßen, denen er in seiner Schrift gegen Schelling sich auf Kosten der Wahrheitsliebe hingegeben hatte. Er verabscheute von Grund aus die Sophistik, welche die Wahrheit verkehrt, und haßte jede nichtswürdige, das Recht verdrehende Angeberei; jetzt mußte er sich sagen lassen, daß er in der Philosophie bei der Unbestimmtheit seines Standpunkts und dem beständigen Rückzug „an einen der Wissenschaft unzugänglichen Ort", ausgestattet mit manchen schimmernden Eigenschaften, ein moderner Sophist im großen Styl, im Styl der Protagoras u. a. hätte werden können, aber dieser Name sei zu gut, Sykophant sei der einzige, den eine solche Handlungsweise, wie die seinige, verdiene *).

Aber Jacobi sollte nicht bloß in seinem sittlichen Charakter getroffen werden, sondern auch in seinem wissenschaftlichen und literarischen, als Philosoph und Redekünstler, als ästhetischer und religiöser Schöngeist. Er verkehre in allen Gebieten, in keinem sei er einheimisch, nirgends Meister, sondern ein „allgemeiner Dilettant". Mit seiner philosophischen Bedeutung sei es zu Ende, die Zeit des allgemeinen Mißcredits werde kommen, wo ihn alle verlassen. Schelling sieht diesen Zeitpunkt wie in einer Vision

*) Schellings Denkmal u. s. f. Vorläufige Erklärung. S. W. I. Bd. VIII. S. 23—38. S. 135.

voraus und schildert das letzte Gericht, das vor der versammelten literarischen Welt den von Gruppe zu Gruppe wandernden Jacobi erwartet. Die Philosophen erklären, daß sie genug haben mit der fünfundzwanzig Jahre lang wiederholten Lehre vom Atheismus des Verstandes und der Gläubigkeit des Gefühls, es sei endlich Zeit, „das Genörgel" aufhören zu lassen, Jacobi möge die Verzichtleistung auf den Verstand feierlich vollziehen und Stifter eines neuen Ordens der freiwilligen Dummheit werden. Die Dichter, Redner und Geschichtsschreiber sind der rhetorischen Kunst Jacobis müde und finden, daß sie in einer „philosophischen Homiletik" bestehe, die über den Satz: „es ist ein Gott" nur durch erbauliche Breite oder durch Zanken und Keifen hinauskomme. Der Erbauungsschriftsteller in der Philosophie sei wie der Hobel, den man ins Eisen treibe und dadurch auch zum Holzschneiden untüchtig mache. Eine der treffendsten und ergötzlichsten Stellen in diesem Theile der Streitschrift ist die Charakteristik der Schreibart Jacobis. Bei dem Unvermögen, seine Gefühle in Gedanken und Worte zu bringen, geräth er bald in eine heftige Gebehrdensprache, die sich im Druck ganz absonderlich ausnimmt, daher die vielen Ausrufungs- und Aufruhrzeichen, die wie unaufhörlich anschlagende Glockenschwengel oder wie wahre Allarmstangen hinter einander stehen und dem Leser beständig in die Ohren schreien, „die im Fettdruck anschwellenden Worte, die größer und noch größer hervortreten, so daß die Prosa Jacobis wie ein von großen und kleinen Maulwurfshügeln aufgewühltes Feld aussieht, worauf der Gehende Gefahr läuft sich die Glieder auszurenken. — Auch die Frommen werden den gepriesenen Mann fallen lassen, wenn sie endlich die Unbestimmtheit und Ohnmacht seines religiösen Standpunkts einsehen, der weder im Glauben noch in der Erkenntniß steht, sondern haltungslos schwebt

zwischen beiden. Da Jacobi Natur und Welt nicht als Organ des Göttlichen fassen kann, so bleibt ihm die wirkliche Offenbarung Gottes, an welche der religiöse Glaube sich hält, ein undurchdringliches Räthsel. Anders dachte der große J. G. Hamann, mit dem Jacobi sich brüstet, und dem er einige Schwungfedern ausgezogen hat, aber nur um damit zu schreiben, nicht um damit zu fliegen. Hamann sagt: „Die Naturkunde und die Geschichte sind die zwei Pfeiler, auf denen die wahre Religion beruht. Der Unglaube und der Aberglaube gründen sich auf eine seichte Physik und auf eine seichte Historie." „Ihr macht die Natur blind und habt euch selbst die Augen ausgestochen, damit man euch ja für Propheten halten möge"*).

3. Die Streitsache.

Auf einem Gebiete fühlt sich Jacobi als Mann des Fachs; die Philosophie sei die einzige „Profession", die er während seines langen Lebens recht getrieben. Die geschichtliche Bedeutung, die er sich hier erworben, lag in seiner Schätzung Spinozas, dessen System das vollkommenste sei, welches der menschliche Verstand hervorbringen könne, in der Lehre, daß alle demonstrative Erkenntniß nothwendig atheistisch und fatalistisch sein müsse und „der Ort des Wahren" unzugänglich bleibe für die Wissenschaft. Seit seinen Briefen über Spinoza hat Jacobi an diesem Ort Wache gehalten und von hier aus alle folgenden Systeme beurtheilt und bekämpft, er ist zum „Visionär des Atheismus" geworden. In Spinoza fand er baaren Atheismus, in Herder geheimen Spinozismus, Kant habe der Lehre Spinozas neuen Vorschub geleistet, Fichte den kantischen Atheismus offen erklärt, das Identitäts-

*) Ebendas. „3. das Allgemeine. (Eine allegorische Vision.)" S. 89—115 (insbes. S. 94, 105—107, 114 flgd.).

system endlich habe den Naturalismus Spinozas wieder erneut und zugleich mit einem Scheine von Theismus verbunden, der unverträglich sei mit der Natur dieser Lehre und der Wahrheitsliebe eines aufrichtigen Philosophen*).

Hier endet seine geschichtliche Bedeutung. Gegenüber den früheren Systemen, die wirklich nicht im Stande waren, den Theismus wissenschaftlich zu begründen, war Jacobis Urtheil und Polemik in einem gewissen Recht, das Identitätssystem hat er beurtheilt, ohne es zu kennen. Was er bekämpft, ist nicht die wirkliche Lehre Schellings, sondern sein eigenes „Hirngespinnst“, ein Gegner, den er sich erst dumm gemacht, dessen Grundsätze er zuvor in „Gallimathias“ verwandelt hat. Eine solche Art der Bekämpfung ist zu leicht, und alles zu Leichte ist an sich verdächtig**).

Wir stehen vor der philosophischen Controverse, die den Mittelpunkt unserer Streitschrift ausmacht. Es handelt sich um die wissenschaftliche Begründung des Theismus, die Jacobi verneint, Schelling dagegen bejaht und behauptet, daß sie in seinem System geleistet und nur in ihm möglich sei. Gegen den Dualismus Jacobis vertheidigt und erläutert Schelling seine Lehre von dem wahren Verhältniß Gottes und der Natur: es ist die Lehre von der Evolution Gottes aus sich selbst, die Schelling nirgends so offen hingestellt und so hell erleuchtet hat als hier. Darin besteht die Bedeutung und das Gewicht dieser Streitschrift, von der er selbst erklärt hat, sie sei epochemachend in der Entwicklung seines Systems***).

Die Hinfälligkeit des jacobischen Dualismus ist auf den

*) Ebendas. „1. das Geschichtliche“. S. 39—53.

**) Ebendas. „3. das Allgemeine“. S. 132.

***) S. oben Buch I. Cap. XII. S. 218.

ersten Blick einleuchtend. Ein absoluter Gegensatz zwischen Theismus und Naturalismus müßte sich auf einen absoluten Gegensatz zwischen Gott und Natur gründen, womit die Erhabenheit Gottes über die Natur und alle Gegensätze überhaupt verneint wäre. So lange die Erhabenheit Gottes gilt, diese Grundform aller theistischen Vorstellung, kann ein Theismus im absoluten Gegensatz zum Naturalismus nicht der wahre sein*).

Ein Dualismus, wie Jacobi ihn lehrt, kann daher nie im Wesen der Dinge, sondern nur in der Ohnmacht unserer Fassungskraft bestehen, die unvermögend sei, das wahre Verhältniß Gottes und der Natur zu erkennen, also in der Unmöglichkeit menschlicher Gotteserkenntniß. In diesem Punkt liegt das Hauptargument Jacobis: das Dasein Gottes sei indemonstrabel. Er sollte diesen Satz nicht durch das Ansehen Kants, „dieses Herkules unter den Denkern" bestätigen wollen, denn Kant hat eben so sehr bewiesen, daß Gottes Nichtdasein indemonstrabel sei, während Jacobi den Atheismus für allein beweisbar hält.

Weil der Beweisgrund stets umfassender als das Bewiesene und dem letzteren daher übergeordnet sein müsse, könne das Dasein Gottes nie bewiesen, sondern durch jede Demonstration nur verneint werden, denn es gebe nichts vor und über Gott. So lautet die Ausführung des jacobischen Arguments. Diese Begründung ist falsch. Es ist nicht wahr, daß der Beweisgrund stets umfassender sein müsse, als das Bewiesene und Abgeleitete, sonst müßte 3 umfassender sein als 9; es ist nicht wahr, daß der Grund stets dem Begründeten übergeordnet sein müsse, sonst müßte das Fundament eines Hauses über demselben stehen, es liegt unter ihm; nach Jacobi giebt es keinen Grund in der Tiefe,

---

*) Denkmal u. s. f. „2. das Wissenschaftliche". S. 55.

sein Argument ist „der Gegenbeweis aller Tiefe". „Jede Entwicklung hat ihren Grund; nothwendig ist der Entwicklungsgrund unter dem, was entwickelt wird, er setzt das sich aus ihm Entwickelnde über sich, erkennt es als Höheres und unterwirft sich ihm als Stoff, als Organ, als Bedingung." So verhält es sich mit allem wahrhaft Lebendigen. Wenn Gott nicht lebendig wäre, wie könnte er persönlich sein? Der Grund seines Daseins ist nicht vor und über Gott, sondern vielmehr vor und unter ihm. Wenn es sich anders verhielte, wäre Gott nicht lebendig; daß es so ist, hat Schelling in einer Schrift ausgeführt, die Jacobi nicht kennt: in seiner Abhandlung über die Freiheit.

Jacobi begründet seinen Standpunkt aus dem Gegensatz der beiden allein möglichen Richtungen, welche die Grundfrage der Philosophie erschöpfen: entweder gelte als Princip das Unvollkommene oder das Vollkommene; da die erste Annahme unmöglich sei, so sei die zweite nothwendig. Dieses Argument ist falsch, denn es giebt ein drittes, worin jene Gegensätze vereinigt werden, und in dieser Vereinigung liegt die Wahrheit: das Vollkommene erhebt sich aus seiner eigenen Unvollkommenheit. Der allein wahre und gültige Unterschied besteht zwischen der potentiellen und actuellen Vollkommenheit, jene ist das Erste, diese das Letzte. Daß es so ist, beweist jede Entwicklung*).

Wie nun der Entwicklungsgrund zu dem Entwickelten, die potentielle Vollkommenheit zur actuellen, so verhält sich die Natur zu Gott und demgemäß der Naturalismus zum Theismus. Sie gehören daher nothwendig zusammen; für sich genommen, ist jedes der beiden Systeme „eine schlechte Halbheit",

---

*) Ebendas. S. 57—70.

die auch nur „Halbköpfe" behaupten. Gott ohne Natur und die Natur ohne Gott! Dort ein unnatürlicher, im Leeren schwebender und innerlich leerer Gott, hier eine gottlose Natur: das ist der unmögliche Gegensatz, der aus einer abstracten und künstlichen Trennung des Theismus und Naturalismus nothwendig folgt. Daher muß die Vereinigung beider gefordert werden und diese ist nur auf eine einzige Art möglich. Vom Theismus giebt es keinen Weg zum Naturalismus. Gilt Gott im Sinn absoluter Vollkommenheit als das Erste, so ist nicht zu sehen, wie etwas weniger Vollkommenes, etwas Anderes außer ihm noch sein oder werden soll. Dann muß man die Natur entweder leugnen, wie der Idealismus versucht hat, oder völlig ignoriren, oder sich mit Jacobi einfach ins Nichtwissen zurückziehen. Darin eben *besteht* der Grundfehler des modernen Theismus, daß er das Ende zum Anfang macht. „Der Theismus kann ohne den Naturalismus nicht einmal anfangen, er schwebt völlig im Leeren, wo dann kein Wunder ist, daß kein Flügel der Erkenntniß zu ihm reicht, daß wir wahrhaft nur im ewigen Schnappen nach ihm begriffen sind, welches uns Jacobi unter dem Titel der Ahnung, der Sehnsucht, des Gefühls als die vollkommenste Art, einer Sache gewiß zu werden, aufreden will."

Es war daher Zeit, die Vereinigung des Naturalismus und Theismus in der entgegengesetzten Richtung zu suchen und „den Naturalismus oder die Lehre, daß eine Natur in Gott sei, zur Unterlage, zum Entwicklungs**grund** des Theismus zu machen." „Dieser nothwendige Gedanke ist zuerst in unserer Zeit durch die darum so genannte Naturphilosophie, die Alleinheitslehre, zur Ausführung gekommen." Die Natur in Gott ist der Offenbarungsgrund. Wie sich in Gott die Natur zur göttlichen Selbstoffenbarung oder Persönlichkeit verhält, so in dem Vernunft-

system der Gotteserkenntniß der Naturalismus zum Theismus. Die Entgegensetzung beider und ihre Unversöhnlichkeit, dieses Thema der jacobischen Lehre, ist ebenso ungültig, als die Contradictionen, woraus sie bewiesen sein will. Diese erkünstelten Gegensätze scheinen contradictorisch zu sein und sind nicht einmal conträr, sie schließen den dritten Fall nicht bloß als einen möglichen ein, sondern machen ihn nothwendig. Dieser dritte Fall, die Vereinigung der Entgegengesetzten, ist die Wahrheit der Sache. Wo Jacobi „entweder — oder" sagt, gilt in Wahrheit „sowohl — als auch". Das Absolute ist nicht entweder Grund oder Ursache, sondern beides. Und wenn Jacobi erklärt: „es ist nicht Grund", so muß ihm entgegnet werden: „es ist auch Grund". Ohne einen solchen Grund könnte es nie Geist und Persönlichkeit sein, nie als solche gedacht werden. „Es ist allgemein und an sich unmöglich, ein Wesen mit Bewußtsein zu denken, das durch keine verneinende Kraft in ihm selber in die Enge gebracht worden, — so allgemein und an sich unmöglich, als einen Kreis ohne Mittelpunkt zu denken." „Alles Bewußtsein ist Concentration, ist Sammlung, ist Zusammennehmen, Zusammenfassen seiner selbst. Diese verneinende, auf es selbst zurückgehende Kraft eines Wesens ist die wahre Kraft der Persönlichkeit in ihm, die Kraft der Selbstheit, der Egoität *)."

Jacobi findet es widersinnig, daß aus dem Unlebendigen das Lebendige, aus der Finsterniß das Licht, aus dem Nichtsein das Sein hervorgehen könne. So müßte er auch in seiner eigenen Lehre vor allem widersinnig finden, daß Gott aus dem Nichtsein das Sein hervorrufen soll. „Meine wahre, unverhohlene Meinung ist, daß jedes Leben, ohne Unterschied, von einem Zustande

*) Ebendas. S. 70—74.

der Einwicklung ausgehe, da es beziehungsweise auf den nachfolgenden Zustand der Ent- und der Auswicklung wie todt und finster ist, dem Saamenkorn gleich, ehe es in die Erde gesenkt wird." „Selbst im Denken und Forschen ist es möglich, sogenannte klare Begriffe sich zu verschaffen, aber nicht von ihnen auszugehen, weil man unfehlbar bei ihnen sitzen bleibt." „Der gesunde, natürliche, darum auch allein fruchtbare Gang des Denkens und Forschens ist, von dunkeln Begriffen zu klaren, von Finsterniß zu Licht, vom chaotischen Stoff und Gemenge der Gedanken durch allmälige Bestimmung zur Anordnung und gesetzmäßigen Entfaltung zu gelangen." „Ich wiederhole es auch hier: des ächten Künstlers Art ist auch Gottes Art*)."

Das Vollkommene ist nicht, wie Jacobi sagt, entweder das Erste oder Letzte, sondern es ist das Erste und Letzte. Gott ist A und O (Alpha und Omega), „aber als das A ist er nicht, was er als das O ist, und inwiefern er nur als dieses Gott sensu eminenti ist, kann er nicht auch als jenes Gott in dem nämlichen Sinne sein noch, aufs Strengste genommen, Gott genannt werden, es wäre denn, man sagte ausdrücklich: der unentfaltete Gott, Deus implicitus, da er als O Deus explicitus ist**)."

Wir können Schellings Lehre, wie sie Jacobi entgegentritt, in den Satz zusammenfassen: kein ächter Theismus ohne den Begriff und die Erkenntniß eines lebendigen, persönlichen Gottes, kein wahrhaft lebendiger Gott ohne die Selbstentwicklung Gottes, die nicht möglich wäre ohne Natur in Gott. Schelling selbst erklärt, daß in der ersten Darstellung seines Systems er sich enthalten habe, die absolute Identität, inwiefern sie noch nicht bis

*) Ebendas. S. 74—70. **) Ebendas. S. 79—81.

zu diesem Punkte evolvirt war, Gott zu nennen*). In der Freiheitslehre ist dieser Punkt erreicht worden. Darum gilt uns Schellings „Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlichen Dingen", abgesehen von aller Polemik, als ein höchstwichtiges Denkmal seiner eigenen Lehre, nämlich der Entwicklungslehre aus dem tiefsten Grunde des Göttlichen selbst.

IV.

Abschluß.

Diese Gestalt der Lehre Schellings ist die letzte, die er selbst öffentlich beurkundet hat, sie ist nicht die letzte in seiner eigenen Entwicklung. Es kam eine Zeit, wo er selbst dem Vernunftsystem in der Gotteserkenntniß eine unübersteigliche Schranke setzte und noch einmal ohne alle polemische Leidenschaft auf die Bedeutung Jacobis zurückkam, um ein ganz anderes Urtheil über ihn auszusprechen, als er in seiner „Vision" geweissagt hatte. „Jacobi", sagte Schelling fünfzehn Jahre später in seinen münchener Vorlesungen, „ist vielleicht die lehrreichste Persönlichkeit in der ganzen Geschichte der Philosophie**)."

An die Untersuchungen über die menschliche Freiheit schließen sich unmittelbar eine Reihe philosophischer Versuche, die erst aus dem Nachlaß mitgetheilt worden sind, denn selbst sie herauszugeben, hat den Philosophen der theils skizzenhafte theils fragmentarische Charakter dieser Arbeiten gehindert, deren erste jene „stuttgarter Privatvorlesungen" aus dem Jahr 1810 waren, ein gelegentlich entstandener Versuch, die Umrisse des ganzen Systems in dem neuen Lichte der Freiheitslehre darzustellen. Man wird diese Vorträge nicht übersehen dürfen, wenn man

*) Ebendas. S. 81 Anmerkg.

**) S. oben Buch I. Cap. XV. S. 294 flgd.

das Interesse hat, Schellings Ideengang Schritt für Schritt zu verfolgen, es läßt sich von hier aus ein Jahrzehnt seiner philosophischen Forschungen überschauen, von der Abhandlung über „Philosophie und Religion" bis zu der „über die Gottheiten von Samothrake", der letzten eigenen Schrift, die Schelling herausgab. Im genauen Zusammenhange mit den stuttgarter Vorlesungen stehen die beiden Fragmente: das Gespräch „über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt" und „die Weltalter" vom Jahre 1811*). Unmittelbar auf die Vorlesungen folgte jenes Privatschreiben Eschenmayers, welches die uns bekannte Controverse veranlaßte, unmittelbar auf die Weltalter der Streit mit Jacobi.

Wenn Schelling kurz vorher die menschliche Freiheit aus seiner Gottesanschauung begründet hatte, so entwickelt er jetzt in einem Privatkreise befreundeter Männer sein System in Gestalt einer Gotteslehre, die sich durchgängig auf seine Freiheitslehre gründet und zugleich als nothwendige Fortbildung, als folgerichtige und nähere Bestimmung der Identitätslehre darstellt. Das Thema ist das Absolute als der lebendige, persönliche, in ewiger Selbstoffenbarung und Selbstentwicklung begriffene Gott, der, weil er in absoluter Weise Mensch ist, ohne umfassenden und aus dem tiefsten Grunde menschlicher Selbsterkenntniß geschöpften Anthropomorphismus gar nicht begriffen werden kann. Soll der lebendige Gott nicht bloße Phrase sein, so muß er als Leben, als Proceß und Entwicklung gefaßt werden, worin die Natur ein nothwendiges Moment, gleichsam die „Staffel" des Geistes bildet. Gott ist ebenso wenig naturlose Persönlichkeit,

*) Ueber die Entstehung und Motive der genannten Schriften vgl. den biographischen Theil dieses Werkes. Buch I. Cap. XI. S. 207—211.

als er bloße Natur ist; es ist ebenso falsch, das göttliche Leben von aller Natur abzusondern, als mit der Natur zu identificiren, ebenso falsch, die Natur zu entgöttern als zu vergöttern; jenes thut der leere Theismus, dieses „der gemeine Pantheismus", den Spinoza repräsentirt, während Fichtes Lehre „den vollendeten Todtschlag der Natur" darstellt. Wir haben gesehen, wie Schelling gegen Eschenmayer den göttlichen (in seiner Wahrheit und Tiefe verstandenen) Anthropomorphismus, wie er gegen Jacobi die göttliche Evolution als seine Lehre aussprach; wir müssen jetzt hinzufügen, daß diese beiden Punkte, die dasselbe Thema enthalten, schon in den stuttgarter Vorträgen mit voller und unumwundener Deutlichkeit erleuchtet sind. Hier finden sich jene Lehren ausgeprägt, womit er seine Gegner schlägt; nichts kam hinzu, als die polemische Wendung. „Verlangen wir einen Gott, den wir als ein ganz lebendiges, persönliches Wesen ansehen können, dann müssen wir ihn eben auch ganz menschlich ansehen, wir müssen annehmen, daß sein Leben die größte Analogie mit dem menschlichen hat, daß in ihm neben dem ewigen Sein auch ein ewiges Werden ist, daß er mit einem Wort alles mit dem Menschen gemein hat, ausgenommen die Abhängigkeit." „Gott macht sich selbst, und so gewiß er sich selbst macht, so gewiß ist er nicht ein gleich von Anfang Fertiges und Vorhandenes, denn sonst brauchte er sich nicht zu machen." „Der ganze Proceß der Weltschöpfung, der noch immerfort der Lebensproceß in der Natur und der Geschichte, ist eigentlich nichts anderes als der Proceß der vollendeten Bewußtwerdung, der vollendeten Personalisirung Gottes." Wie der Proceß unserer Selbstbildung darin besteht, daß wir das in uns bewußtlos Vorhandene zum Bewußtsein, das angeborene Dunkel in uns in das Licht erheben, mit einem Worte zur Klarheit gelangen, so gilt dasselbe von

Gott. „Das Dunkel geht vor ihm her, die Klarheit bricht aus der Macht seines Wesens hervor." „Das ganze Leben ist eigentlich nur ein immer höheres Bewußtwerden, die meisten stehen auf dem niedrigsten Grade, und die sich auch Mühe geben, kommen meist doch nicht zur Klarheit und vielleicht keiner im gegenwärtigen Leben zur absoluten Klarheit." „Das Nämliche gilt nun von Gott." „Nur ist natürlich dieses Bewußtlose von Gott ein Unendliches, wie er selbst." Gottes Selbstentwicklung ist Weltschöpfung. „Gott selbst ist über der Natur, die Natur sein Thron, sein Untergeordnetes, aber alles in ihm ist so voll Leben, daß auch dieses Untergeordnete wieder in eigenes Leben ausbricht, das rein für sich betrachtet ein ganz vollkommenes Leben ist, obgleich in Bezug auf das göttliche Leben ein Nichtleben. So hat Phidias an der Fußsohle seines Jupiter die Kämpfe der Lapithen und Centauren abgebildet. Wie hier der Künstler auch noch die Fußsohle des Gottes mit kräftigem Leben erfüllt, so ist gleichsam das Aeußerste und Entfernteste von Gott noch volles kräftiges Leben in sich selbst*)."

Entweder ist alle wirkliche Gotteserkenntniß zu verneinen, womit die Grundlagen der Lehre Schellings sämmtlich aufgehoben wären, oder sie ist, im Geiste der kritischen Philosophie, auf die menschliche Selbsterkenntniß zu gründen, nicht auf die oberflächliche, im gewöhnlichen Alltagslicht des Bewußtseins gegebene, sondern auf die tiefste, die von dem Abgrunde der bewußtlosen Natur in uns bis zu den Höhen des Geistes hinaufreicht. Nur aus dem göttlichen Leben in uns läßt sich das göttliche Leben in seiner absoluten Wirklichkeit erleuchten. Das ist der Sinn der von Schelling geforderten anthropomorphischen Gotteserkenntniß,

*) Stuttg. Privatvorlesungen. S. W. I. Bd. VII. S. 431—445. S. 454.

die auf einem in die Labyrinthe der menschlichen Natur eindringenden Tiefblick beruht, mit dem der sogenannte gewöhnliche und seichte Anthropomorphismus in gar keinem Vergleich steht. Gerade diesen Punkt, von dem zur richtigen Würdigung der Theosophie Schellings alles abhängt, hatte weder Eschenmayer noch Jacobi begriffen.

Wir erkennen den Gottesbegriff wieder, den die Freiheitslehre entwickelt hat. Sie hatte in Gott die beiden Principien unterschieden: Natur und Offenbarung, „Grund der Existenz" und „die Existenz selbst"; in demselben Sinn unterscheiden die Vorträge das Reale und Ideale in Gott, „Sein und Seiendes (Nichtseiendes und Seiendes)". „Das Reale, Bewußtlose ist das Sein Gottes, nur als solches. Nun ist aber das Sein Gottes mit Gott selbst nicht einerlei, sondern wirklich verschieden, wie im Menschen. Demnach ist das Ideale der seiende oder der existirende Gott oder auch Gott sensu eminenti. Denn unter Gott in strengem Sinn verstehen wir immer den seienden Gott. Demnach verhalten sich die beiden Principien in Gott auch wie Seiendes und Sein *)."

Diese Unterschiede in Gott sind nicht von gleichem Werth, das Ideale ist der Dignität nach höher als das Reale, die beiden Principien verhalten sich als Niederes und Höheres d. h. als Potenzen; es wird in der göttlichen Selbstentwicklung von der niederen zur höheren Potenz fortgeschritten, eine solche Fortschreitung begreift die Zeit in sich: daher sind die Potenzen zugleich Perioden der Selbstoffenbarung Gottes**).

*) Ebendas. S. 422—431. S. 435 flgd. Der obige Unterschied heißt auch „Sein und Position des Seins", „Position und Position der Position" S. 426 flgd.

**) Ebendas. S. 427 flgd.

Diese Offenbarung ist eine absolute, darum vollendete, nicht **fortschreitend** ins Endlose, ihr Ziel ist die Weltverklärung, die **wirkliche** Einheit der Welt mit Gott, diese wahre Einheit ist **keine** nothgedrungene, sondern eine freie, nicht der Staat, sondern **die** Religion, sie ist bloß religiös: der Mensch im Bunde mit **Gott.**

Jetzt rückt die Lehre von den göttlichen Potenzen in den Vordergrund der schellingschen Philosophie. Giebt es Perioden der Selbstoffenbarung Gottes, so giebt es Aeonen, Zeiten in Gott, göttliche Weltzeiten: hier ist die Aufgabe „der Weltalter", die Schelling so viele Jahre beschäftigt hat, und deren Lösung fragmentarisch geblieben. Ist endlich die wahre Einheit nur auf religiösem Wege erreichbar*), so muß die Gotteslehre sich als Religionslehre vollenden. Schellings erste Aufgabe war die Naturphilosophie, seine letzte ist die Religionsphilosophie, deren Probleme seit der ersten ihr gewidmeten Schrift ein halbes Jahrhundert hindurch den Geist unseres Philosophen erfüllt haben; das erste dieser Probleme war die Mythologie und der erste Versuch auf diesem Gebiet die Schrift „über die Gottheiten von Samothrake".

Als Fichte sein Leben beschloß und Hegel mit seinem zweiten Hauptwerk den Grund eines selbständigen Systems legte, hörte Schelling auf, durch sein schriftliches Wort den Fortgang der deutschen Philosophie zu bestimmen. Auf seine späteren Werke ist der Typus der hegelschen Lehre nicht ohne Einfluß geblieben, es ist dadurch in Schelling jener Gegensatz gegen das logische und rationelle Entwicklungssystem geweckt worden, das er in der hegelschen Form gänzlich verwarf und in der Gestalt, worin er selbst dieses System ausgebildet hatte, nicht verneinen, aber

*) Ebendas. S. 464.

überwinden wollte durch „die positive Philosophie". Unter demselben Namen haben gleichzeitig, in völlig entgegengesetzter Richtung, A. Comte und Schelling versucht, die Philosophie der Zukunft zu begründen. Aber die Macht, die der letztere auf sein Zeitalter ausgeübt, liegt in dem System, das er vor seinen Zeitgenossen entwickelt und vertheidigt hat, und das wir seinem ganzen Umfange nach, Schritt für Schritt, ausgeführt haben. Es giebt in der neuern Philosophie kein Object, dessen Durchdringung und Darstellung schwieriger wäre. Um diesen Schwierigkeiten zu begegnen und sie unseren Lesern durch die einleuchtende Kraft der Auseinandersetzung weniger fühlbar zu machen, mußte die Behandlung der Sache die ausführlichste sein. Dadurch hat das Werk einen Umfang gewonnen, der für jetzt nicht vergrößert sein will und uns nöthigt, an der Grenze stehen zu bleiben, die Schelling selbst in der literarischen Ausbildung seiner Lehre vor den Augen der Mitwelt *nicht* überschritten hat.

Druck von Ed. Frommann in Jena.

7



Kuno Fischer.

in 1905.

Rebound, Dec. 1918.